

UBU-NTU Y MA'AT EN EL “DONSOLU KALIKAN”

FRATERNIDAD Y JUSTICIA EN LA PRIMERA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

FERNANDO PROTO GUTIERREZ¹

El filósofo panafricanista Cheikh Anta Diop postuló en *The african origin of civilization: myth or reality?* (1974) la generatriz filogenética/memética de la cultura africana, cuya directriz habría de ser Kemet² (Km.t), ya en lo que respecta a su estructura cosmogónica -análoga, por ejemplo, al panteón Dogón³-, o en lo que se refiere a la estructura de organización social, trazando así también un significativo vínculo histórico con el Imperio Mandingo: “This heralded the launching of the Mandingo Empire (capital: Mali) of which Delafosse would write: Nevertheless, this

1

Fernando Proto Gutierrez es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador. Director de Proyecto FAIA | Filosofía Afroindoabiayalense. Es docente e investigador en la Universidad Nacional de La Matanza.

La corrección de estilo del presente artículo ha sido realizada por la Licenciada Flavia L. Martínez, en tanto fue editado por Agustina Issa.

² Nombre con el que los egipcios designaron la “tierra de negros”, fertilizada en su recorrido por el Nilo.

³ Nkogo Ondó, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Barcelona, Ediciones Carena, 2001, p. 139

little village of the Upper Niger was for several years the principal capital of the largest empire ever known in Black Africa, and one of the most important ever to exist in the universe (...) In listing this chronology, we have simply wanted to show that there was no interruption in African history. It is evident that, if starting from Nubia and Egypt, we had followed a continental geographical direction, such as Nubia-Gulf of Benin, Nubia-Congo, Nubia-Mozambique, the course of African history would still have appeared to be uninterrupted”⁴. La unidad africana se remite a los procesos de sedimentación de una misma secuenciación temporal, evidente por la manifestación superlativa, en las distintas lenguas, de una expresión que revela la *fraternidad* histórica, cultural y psicológica del continente (C. Anta Diop), a saber: Ma’at.

En conformidad con los trabajos de N. Reich, Anta Diop certifica la relación de identidad lingüística por medio del estudio de raíces centroafricanas y de Nubia, del mismo modo que lo hiciera luego Miss Homburger en el capítulo XII de *Les langues négro-africaines*. No obstante, es Théophile Obenga -continuador de la obra de Diop-, quien investiga, con la especificidad del caso, la inmanencia de Ma'at como categoría filosófica propia de los distintos grupos étnicos en África:

Ancient Egyptian: maat, “truth”; maa, “true”

Coptic (Egypt): me, mee, mie, mei, meei, “truth,” “justice,” and also “truthful,” “righteous” Caffino (Cushitic, Ethiopia): moyo, “motive,” “reason” (truth and reason are inseparable)

Kongo (Congo): moyo, “life,” “soul,” “mind” (same semantic field)

Ngbaka (Central African Republic): ma, magic medicine (in order to know the truth)

Fang (Equatorial Guinea, Gabon and South Cameroon): mye, mie, “pure” (tabe mye, “to be physically morally pure”)

Mpongwe (Gabon): mya, “to know” the truth (mya re isome, the “selfknowledge,” which the Delphic oracle also enjoined: gnothi seauton)

Yoruba (Nigeria): mo, “to know” the truth (knowledge)

Hausa (Nigeria): ma, “in fact,” “indeed” (affirmative truth: ni ma na ji, “I in fact heard it”)

Mada (North Cameroon): mat, “genie,” “goblin” (semantic specialization)

Nuer (Nilotic, Sudan): mat, “total,” “sum up”; “forces” (ro mat, “to join forces with.” Maat is

indeed the total of all virtues, all forces as ideals to guide man in his personal and spiritual life)⁵.

Ma'at se constituye, de esta suerte, en la proto-estructura ontológica o condición de posibilidad para la reciprocidad relacional, ética y alterativa del Ubuntu como modo de estar-en-el-mundo del hombre africano. De acuerdo a Bleeker⁶, Tobin⁷ y Lichtheim⁸, Ma'at es la idea fundacional de la religión en el Antiguo Egipto que, pese a su carácter polisémico, puede traducirse como “justicia”, “verdad” y “rectitud”, tal como lo hace W. W. Budge en su interpretación del *Libro de los Muertos*.

Por su parte, Mubabinge Bilolo⁹ describe a Ma'at en su aspecto filosófico, a través de una articulación tripartita, como: a. Ideal del conocimiento direccionado al amor hacia la ciencia b. Ideal moral de verdad, justicia y rectitud y c. Ideal metafísico de amor y conocimiento del ser (Hpr), que señala el origen de todo ser.

En este sentido, Ma'at sitúa al horizonte de la filosofía africana en el marco de comprensión de la ética como una

⁵ Obenga, T., *A companion to African philosophy. Egypt: Ancient History of African Philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, 2004, p. 48

⁶ Bleeker, C.J., *Egyptian Festivals*. Leiden, E.J. Brill, 1967

⁷ Tobin, V.A., *Theological Principles of Egyptian Religion. American University Studies, Series VII, Theology and Religion. Volume 59*. New York: Peter Lang Publishing, Inc, 1989.

⁸ Lichtheim, M., *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies. OBO 120*. Freiburg, Gottingen-verlag, 1992

⁹ Bilolo, M., *Le createur et la creation dans la pensée memphite et amarnienne*. Kinshasa, Libreville-Munich, Publications Universitaires Africaines, 1988

metafísica de la realidad y de la alteridad, en tanto la verdad del ser, del conocer y del hacer se presenta como co-originaria al ordenamiento del mundo, tanto en lo que se refiere a la rectitud moral. De aquí que Ma'at sea *logos* o proporción justa del cosmos (en la tradición pitagórica que aprenden Parménides y Heráclito) que vincula la estabilidad del orden mundanal (Bajo y Alto Egipto), a la cualidad moral de los actos humanos: practicar el bien conduce a la verdad, o lo que es lo mismo, ordenarse a la rectitud de Ma'at co-implica conservar el mundo, simbolizado por Osiris en su lucha contra Seth/Tifón.

En las *Instrucciones de Ptah-Hotep* a su hijo (S. XXIV a.C), escrito en hierático que forma parte de la literatura moral o sapiencial del Antiguo Egipto, se lee (37.10-37-14): "No te vanaglories de tu conocimiento. Toma consejo tanto del ignorante como del sabio, pues, no se alcanzan los límites del arte y ningún artista posee la perfección total. Una bella palabra está más escondida que la esmeralda, pero la puedes hallar escondida en las manos de la sirvienta que trabaja con las piedras de moler". Practicar la Ma'at requería ser justo en el trato-con los otros, en conformidad con un sistema de estratificación que no era privativo en lo que respecta al acceso a la Verdad-Justicia. Pues, la estructura de organización social había de ser legitimada por un régimen moral fundado en el vínculo entre inteligencia, verdad y rectitud, esto es, en el corazón, que tras la muerte debía ser justificado -una vez el difunto fuera conducido por Anubis-, al sopesarse contra la pluma de Ma'at, en la "Sala de las dos

Verdades”; luego, si el corazón del difunto resultaba ser justo, entonces éste merecía la eternidad en los campos osiríacos de Ialu.

Es así que la práctica de Ma’at verifica una metafísica de la realidad y de la alteridad por la cual la Necesidad-Justicia, a decir verdad, el orden mundanal y humano, comparten un mismo destino: o la destrucción o la conservación. Pues, en palabras del moralista Onchsheshonqy: “Ojalá la vida suceda siempre a la muerte”¹⁰, y ello tanto para Kemet, como para los hombres.

La relación “corazón-lengua-existencia” de la que se sucede más tarde la identidad parmenídea entre “pensamiento-lenguaje-ser”, se encuentra subsumida a la bondad del Dios-Uno, tratándose no obstante de una identidad analógica (*ipse*) y ya no de una igualdad lógica. Por ella, lo habiente participa de la inteligencia de Dios, más no por ello *es* Dios. En este sentido, lo creado es hierofanía o manifestación de un orden pre-dado (en el Nun), comprendiendo al mundo como una estructura relacional-analógica en la que *todo cuanto hay* se comunica de un modo justo.

En *Introducción a la Metafísica*, Martin Heidegger interpreta que “El ser, la *physis*, entendida como imperar, es totalidad originaria y reunida: logos; es juntura que articula: *dike*”¹¹, por lo que *Diké* cósmica es entendida como “reunión de lo ente que brota (*physis*)”, y manifiesto-ocultado por el otro aspecto vinculante del

¹⁰ Glanville, S., *The instructions of Onchsheshonqy*, en: Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, II (Londres, 1955)., COL, 10, 25.

¹¹ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1966. (Introducción a la metafísica, traducción de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1972, tercera edición)., p. 197

deinón, la *teckné*. Así, en Egipto, Ma'at -que antecede y explica la centralidad de Diké y Ananké en la cosmogonía pitagórico-platónica-, es “juntura” (Fug) del orden relacional, en el que *khepera* señala el advenimiento a la vida (abrir los ojos) de lo que aún no-es (Nun, lo indeterminado): el devenir acontece por la actividad diferenciadora de Atum (Palabra creadora en acto). Luego, con la primera generación de parejas divinas Shu-Tefnut, Nut-Geb, la aperturidad del espacio medio entre Nut-Geb implica la ruptura de la eternidad lineal (Dt, dyet) y el paso a una eternidad cíclica (nHH, neheh) en la que *Khepera* indica el devenir circular o secuencial regenerativo: vida-muerte-vida. Pues, es a través de esa aperturidad que se inicia el cotidiano movimiento del Dios.

La metafísica de la realidad o metafísica de la creación es completada en Egipto por una soteriología que sitúa a Osiris como redentor -contextuada en términos teológicos por la unificación del antiguo culto solar y del culto agrario któnico (y en atención al *Tratado de Historia de las Religiones* de Mircea Eliade)-, que guía a los hombres en el camino hacia la purificación y democratiza la salvación, otrora privilegio de reyes.

La primigeneidad del Nun -simbolizado por las aguas inmemoriales- y donde se hallan en estado virtual las formas potenciales de los seres luego creados o actualizados por el Dios, señala también que la fraternidad africana esté dada por la co-participación de sus cosmogonías en un espacio ontológico originario, con el que se fundamenta una cierta sapiencialidad ética

que tiene en la justicia una función de juntura correlativa e interdependiente al orden cósmico.

Pues, en el universo metafísico Dogón, según Ogotemmêli, la ogdóada divina es engendrada a partir del semen del propio dios Amma, cuya sustancia se comporta como la forma y la materia de la fuerza vital del mundo, dado que en África “el concepto de ser ... es un concepto dinámico, supuesto que el ser no es lo que es como en la metafísica europea sino más bien el ser es lo que tiene fuerza, como se comprobará en todos sus sistemas filosóficos”¹².

Así como la Justicia-Necesidad es juntura de un espacio relacional-analógico que adviene (*khephera*) desde las aguas primordiales (*Nun*), ella misma se subsume a la particularidad de un Dios oculto (Amón), circunstancia que se replica en cada sistema filosófico africano. Por ejemplo, los bambara de Mali estructuraron una cosmogénesis aritmológica similar a la hermopolitana o a la pitagórica, a partir de la cual un grupo de ocho signos contienen, en estado de latencia, toda la creación, de modo que su despliegue supone la actualización del *fu gundo*, en rigor, el primero de los ocho signos, que representa el mundo que todavía no es, antes que el pensamiento primordial lo actualice; el *fu gundo* o *foy gundo* es llamado “el secreto de la nada”, en tanto primer signo de la “cuenta secreta”, lo que revela el carácter misterioso e iniciático del pensamiento bambara. Luego “los cuatro elementos, de los cuales surgen todos los seres ... son aquellos que, en la tradición de la filosofía africana, fueron creados por el Dios

¹² Nkogo Ondó, E., Op. Cit., p. 131

Râ, el demiurgo del mundo y el primer ser que surgió a consecuencia de la actividad realizada por el devenir en el seno del *Noun*, la materia caótica, eterna e increada de la antigua cosmogonía egipcia”¹³.

La presencia de la Enéada kemética también se verifica en el Nyambeísmo de Zaire, en la cosmogonía Yoruba, y tanto en los Woyo de la actual República Democrática del Congo y Zambia, como en los Kongo, a partir del simbolismo de los 27 anillos de cobre que estructuran los grados del ser en el proceso de cosmogénesis, y que pueden interpretarse a la luz de la supertrinidad egipcia: $3 \times 9 = 27$.

En Ghana y Costa de Marfil la cultura Akan concibe tres almas para el hombre: a. Okra/Ahom: esencia de dios cuya evidencia es el aliento b. Moyga/Ntoro: alma de sangre transmitida por madre/padre (respectivamente) y que posibilita la encarnación de Okra y c. Sunsun: carácter individual de la personalidad. Esta articulación antropológica tripartita se muestra en Kemet, pues “el hombre de Platón es exactamente el hombre egipcio, formado de materia (*khet*) y de espíritu (*akh*); este último contiene un elemento inmortal, el *ka*, emanación de Dios, y un elemento mortal, la personalidad, el *ba*, que sólo participará de la inmortalidad del *ka* mientras consiga mantener su estrecha unión con él”¹⁴.

La ontología bantú está poblada por once conceptos fundamentales y cuatro elementos; es así que a. *Umntu* es el

¹³ Ibíd. p. 139

¹⁴ Pirenne, J., *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto.*, Barcelona, Editorial Éxito, 1963, Tomo III, p. 372

hombre mismo b. *Umuhoro* es la posadera c. la tercera clase la constituye *Urütügu*, a saber, el hombro, cuyo plural, las espaldas, es *Íntügu*, d. *Inka* es la vaca, mientras que e. *Ibuyees* el guijarro, f. *Igiti* es el árbol y g. *Ukuguru* es la pierna, h. *Ubüshyo*, el rebaño i. *Akabuye*, pequeño canto, j. *Urugabo* son los hombres gigantes y k. *Ahantu* constituye el espacio o lugar.

Alexis Kagame sistematiza la taxonomía ontológica bantú a través de la lógica formal, de manera que las once clases de seres puedan reducirse a cuatro categorías: a. *umuntu-abantu*: los hombres o seres dotados de inteligencia, b. *ikintu-ibintu*: los entes que no poseen inteligencia c. *ahantu*: el espacio o la localidad y d. *ukuntu*: la modalidad de los seres.

Cada una de las clases y sus categorías respectivas, se ven comunicadas por *Ntu*, a saber, la fuerza actuante que confiere existencia a los seres y que, no obstante, carece de los atributos de eternidad, creación y conservación propia de un Dios, por lo que se comporta como *fuerza* accidental (que es en otro, a saber, en las cuatro categorías) y ha de llamarse también *Immana*, *Iya-kare* o *Nyamurunga*.

El ritmo del ser característico del *mwett* de la cultura Fang, revela el ancestral símbolo del huevo cósmico -propio de cosmogonías como la egipcia o la pitagórica-, denominado *Aki-Ngos* o “Huevo de Cobre”, en cuyo interior se encuentran las formas increadas que han de ser activadas por una fuerza centrífuga de dilatación, y por cuya explosión de partículas resplandecientes se sucede la formación de los espacios celestes o

Biyem-Yema Mikut y de los espíritus puros, por quienes adviene la consecutiva genealogía creadora que caracteriza a las distintas metafísicas africanas. Dichas ontologías conciben al universo como “una red de fuerzas diferentes, pero complementarias, que son ... la expresión de las virtualidades encerradas en Dios, único ser verdadero. Porque, una vez más, *Dios es la fuerza de las fuerzas*. De aquí, el monismo en la ontología negro-africana. La unidad del universo se realiza en Dios por la convergencia de fuerzas correspondientes y complementarias, provenientes de Dios y ordenadas por Dios. Como se puede constatar, la ontología negro-africana se conduce por *dialéctica polimórfica*, por inducción: por involución y extensión. Por *integración* en el sentido etimológico de la palabra”¹⁵.

La ontología negro-africana admite, entonces: 1. La unidad divina oculta e innominable (*Amón/Amma/fu gundo*) -especialmente en la filosofía Bubi-, que admite el carácter teocéntrico del pensamiento africano; el des-ocultamiento del Dios supone también un carácter *aléthêico* en dos fases, a saber, nouménico¹⁶ y fenoménico 2. La preeminencia onto-cronológica de

¹⁵ Nkogo Ondó, E., Op. Cit., p. 15

¹⁶ Jacques Pirenne, en: Historia de la Civilización del Antiguo Egipto., Barcelona, Editorial Éxito, 1963, Tomo III, p. 371, “Lo que caracteriza a Platón es el idealismo. Para él, las verdaderas realidades son las Ideas en sí; el Bien y el Ser no son simples abstracciones sino seres reales, exactamente como para los egipcios, que habían hecho de ellas los seres por excelencia, algunas divinidades, como Maat, la Verdad, considerada como hija de Ra, o sea como la primera realidad brotada de la conciencia divina. Para Platón el mundo sensible no es más que la copia del mundo de las Ideas, concepto exactamente paralelo al de la teología heliopolita que, al enseñar que el mundo creado no existe en tanto Dios no ha

un espacio originario (*Aki-Ngos/Noum*) en el que se encuentran potencialmente las formas virtuales y pre-cósmicas del ser, requiere de 3. La actualización de dichas potencias, estructurando en consecuencia una taxonomía pluricósmica (*Aki-ngosismo Fang*) relacional de lo animado y de lo inanimado, ordenado de un modo geométrico-aritmológico (fase fenoménica/cuatro categorías de Alexis Kagame), en tanto dicha configuración requiere de Ma'at como proporción o juntura (*Fug*) lógica que estructure el espacio mundanal, pues luego 4. La genealogía divina que supone la concepción de un dios-guía redentor, permite el retorno de la partícula divina (*Ka/Okra*) a la pura unidad del Dios innominable, de tal que la flecha del tiempo en África se oriente hacia formas arquetípicas (figuradas por los ancestros) 5. Pues, la relacionalidad del mundo co-implica habitar la tierra en diálogo con los vivos y con los muertos, en un vínculo causal-destinal que subsume la posibilidad del retorno (individual y colectivo) a la práctica de la Ma'at, en tanto 6. Las fuerzas complementarias y correspondientes (activas) se hallan en pugna con fuerzas destructoras (reactivas), a partir de las que se entiende que el mal puede ser destruido con la práctica de la justicia. 7. De aquí que la ontología negro-africana, como metafísica de la alteridad, contemple a Ma'at en su carácter de vía salvífica que sitúa a los hombres en un horizonte de igualdad frente a la destinalidad del retorno, concibiendo la repetición ritual de una praxis ética con-el-otro (*Ubuntu*) como adquirido conciencia de él, afirma la preexistencia de la Idea sobre el mundo real y convierte a unos objetos sensibles en simples manifestaciones materializadas del pensamiento de Dios”.

dispositivo de convergencia colectivo para la concentración de las fuerzas *correspondientes*. 8. De acuerdo a Werner Marx en *Heidegger y la tradición*, el “ser” de la filosofía griega tiene cuatro notas propias, a saber: a. Identidad, en: Parménides, DK 28 B 6.1–2 ἔστι γὰρ εἶναι (es/hay, pues, ser) b. Necesidad, en: Parménides, DK 28 B 2.1-8: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (una, que hay-ser y no es posible que no lo haya)¹⁷, constitutiva de la lógica disyuntiva excluyente en el posterior pensamiento tecno-científico europeo c. Inteligibilidad, en: Parménides, DK 28 B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι y d. Eternidad, sentencia en B.8: Τῷ ζυνεχὲς πᾶν ἐστίν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει. Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπανστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῇλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής. Ταῦτόν τ’ ἐν ταύτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κεῖται. (Está inmóvil entre los cabos de grandes cadenas, sin principio ni cese, puesto que la generación y el perecer han sido arrojados muy lejos, ya que los rechazó la fe verdadera. Es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y, así, permanece, trabados los pies, en el mismo sitio).

Más, a estas características Juan Carlos Scannone -fundado en lecturas de Max Müller- opone las notas propias de la tradición judeocristiana, situadas en torno al “acontecer”: a. Alteridad b. Gratuidad c. Misterio y d. Novedad histórica¹⁸.

¹⁷ En conformidad con mi traducción en *Filosofía d ella Lógica I*, Buenos Aires, FAIA, 2015, p. 128

¹⁸ Cfr. Scannone, J.C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Madrid, Editorial Guadalupe, 1990, p. 44

Luego, Scannone deduce, en conformidad con la filosofía de Rodolfo Kusch, las notas características del “estar” americano, en rigor: 1. Ambigüedad, que se distingue tanto de la *identidad* como de la *diferencia* y señala la plurisignificatividad de lo simbólico 2. Destinalidad, pues no se refiere ni a la necesidad lógica griega ni a la gratuidad del *Ereignis*, sino a la necesidad fáctica (aún ininteligible) y a la gratuidad de un destino que se *juega* en el “nosotros” 3. Abisalidad, que responde al carácter *alêthêico* del “estar”, y por ello, lo abre a una dimensión misteriosa 4. Arqueicidad, pues en el “estar” ha de privilegiarse lo *sin-origen* que se sustrae al pres-ente y no se comprende desde el *futuro*, tal sucede con el “acontecer” a partir de la nota de “novedad histórica”.

Pues, los atributos trascendentales de la filosofía africana, como unidad de pensamiento continental, para describir *el ser en cuanto fuerza (Ntu)*, han de concebirse entonces -y en atención a lo anteriormente escrito, como: 1. Relacionalidad (*Ubu-ntu*) 2. Justicia/Correspondencia (*Ma'at*) 3. Pluriformidad y 4. Conmemoratividad.

9. Es entonces evidente el propósito en torno a la posibilidad de articular la tetra-dimensionalidad filosófica del “ser”, contextuándolo de manera “situada”, de acuerdo a las condiciones de posibilidad del lenguaje, a las particularidades histórico-culturales y a los modelos de pensamiento y su plurisignificatividad. Así, es clara también la apreciación del a. *ser en cuanto ser* europeo, b. *ser en cuanto acontecer* judeo-cristiano,

c. *ser en cuanto estar* abiayalense y d. *ser en cuanto fuerza* africano. En conformidad con la sentencia aristotélica: “el ser se dice de muchas maneras”, éste se ha revelado geocultural e históricamente -desde Kemet hasta Cuzco-, al menos como *ousia*, *Ereignis*, *kay/kashay* y *Ntu*.

10. Placide Tempels escribe “the transcendental and universal notions of being and of its force of action, and of the relationships and reciprocal influences of being make up Bantu philosophy”¹⁹. Tal es que se comprenda que el ser en África sea fuerza y que la fuerza sea ser. Empero, Innocent Asouzu critica a Tempels por reducir la noción de fuerza a la idea aristotélica de substancia, identificando al ser con el ente.

Es por ello que Alexis Kagame articula una jerarquía de fuerzas (insubstanciales y no hipostasiadas), a través de las cuatro categorías: *Mu*, *Ki*, *Ha* y *Ku* comunicadas por *Ntu*, en tanto último principio cósmico que permea lo habiente: *Ntu* no existe por sí mismo, sino que se manifiesta actualizándose continuamente en el ente.

Así como el término “Bantú” puede comprenderse a través del proto-bantú: *ba-, pl. humano pref. + *-ntu, fuerza, Mogabe B. Ramose desarrolla la noción de ser, por medio de “Ubuntu”, transcendental de la filosofía africana:

Ubuntu is actually two words in one. It consists of the prefix ubu-and the stem ntu. Ubu evokes the idea of being in general. It is enfolded being before it manifested itself in the

¹⁹ Tempels, P., *Bantu Philosophy*, Paris, Presence African, 1968, p. 77

concrete form or mode of existence of a particular entity. Ubu as enfolded being is always unfoldment, that is, incessant continual concrete manifestation through particular forms and models of being. In this sense ubu is always oriented towards ntu. At the ontological level, there is no stick and literal separation and division between ubu and ntu. Ubu- and -ntu are not two radical separate and irreconcilably opposed realities²⁰.

Mogabe Ramose re-significa Ubuntu al situarlo en el marco de una perspectiva heideggeriana, en la que “ubu” se presenta como el ser del ente o “ntu”, pues, “ubu” -en términos tomistas- *ipsum esse omnibus commune est*. No acaece una substancialización de “ntu”, pues la fuerza es el sitio de manifestación del ser común, esto es, que el ser *se da* en *Mu*, *Ki*, *Ha* y *Ku*, en tanto “ubu” debe considerarse a partir de un orden ontológico, mientras “ntu” desde un plano epistemológico, de tal que la unidad del Ubuntu determina las condiciones de inteligibilidad del *ser en cuanto fuerza*.

Ubuntu procede del zulú, articulándose como ubu- + umuntu, ésta última partícula, que designa a la persona humana, constituye una de las categorías descriptas por Alexis Kagame.

The word umu- shares an identical ontological feature with the word ubu-. Whereas the range of ubu is the widest generality umu- tends towards the more specific. Joined together with-ntu then umu- becomes umuntu. Umuntu means the emergence of homo-lonquens who is simultaneously a homosapiens. In common parlance it means the human beings: the maker of politics, religion and

²⁰ Ramose, M., *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mont Books, 2002, p. 41

law. Umuntu then is the specific concrete manifestation of umu-: it is a movement among from the generalized to the concrete specific. Umuntu is the specific entity which continuous to conduct an inquiry into being, experience, knowledge and truth²¹.

Umu-ntu es comprendido por Ramose como el sitio de (pre)comprensión del “ntu”, en cuanto umuntu es el único ente en el que la verdad del ser se clarea, a saber, en el hombre (homo-loquens) que inquiere sobre el ser, pues: “Without the speech of umuntu, ubu, is condemned to unbroken silence, the speech of umutu is thus anchored in, revolves around and is ineluctable oriented towards ubu-. The language of umuntu ‘relevates’, that is, it directs and focuses the entire epistemological domain towards the ontology of ubu”²², por lo cual puede pensarse en el carácter *alêthêico* del “ubu”, dado que se des-oculta ante el decir humano, estableciendo así la imposibilidad -para sí mismo y en su mostración fenomenológica a la conciencia-, de una inteligibilidad completa, con lo que su sustracción determina un cierto estatuto misterioso, en relación con las posibilidades de una aprehensión técnico-racional total.

El esencial vínculo del umuntu con el “ubu” indica la primacía de la relacionalidad del ser con el hombre, o lo que es lo mismo, del “ubu” en su orientación metafísica al *Da* del *Sein*. Pero, en el marco de la estructura del término y a los fines de pensar en la tetra-dimensionalidad situada del ser, es posible indicar que, así

²¹ Ibíd., p. 41

²² Ibíd., p. 42

como la “y” del “hay”, es análoga al “there” inglés; la misma “y” de “y avoir”, que en catalán se escribe *hi*, no hace más que designar el “da” del “sein”, el ahí del ser o ser-ahí. Juan Carlos Scannone describe la pre-logicidad del “estar” y su correlato con el Da-sein alemán:

El “estar”, aunque es experienciado y nombrado por el lenguaje, sin embargo se *sustrae*. Por ello, la primera nota que lo caracteriza es su índole de “pre-” o de siempre-previo al ser de los entes, a su verdad y a su bondad.

Según ya lo dijimos, para Kusch, Heidegger tiene en cuenta esa dimensión “pre-ontológica” y ante-predicativa del “dass” anterior al *logos* de la predicación. Aún más, Kusch llega a decir que quizás Heidegger, si hubiera pensado en castellano, habría usado la diferencia entre “estar” y “ser”. Sin embargo, dado que Heidegger interpreta ontológicamente al *Dasein* (es decir, al hombre) como el “ser que está” (a saber, el “ahí del ser”), y no como el “*estar-siendo*”, Heidegger daría -según Kusch- un carácter proto-ontológico al “estar” pre-ontológico, interesándose por el “ser”, sin ahondar ulteriormente en el previo puro “da” (ahí). Según esa interpretación, Heidegger (al menos el primer Heidegger) habría hablado del “estar” desde la perspectiva de la irrupción del “ser” en el ámbito del “estar”, y no del mero “estar no más”²³.

Es ésta la mismísima posición de Ramose en su primera definición de Ubuntu, que otorga mayor prospectiva a la irrupción del “ubu” en el “ntu”, cuanto el primero se manifiesta como fuerza. Así es que Ramose estaría hablando del Ubu-ntu (ser que está) y ya no del Ntu-siendo, es decir, del puro “ntu” que “se da”, descripto ontológicamente por Alexis Kagame.

²³ Scannone, J.C., Op. Cit., p. 48

11. Pero, tanto *Da-sein*, *estar-siendo* (*kay/kashay*), *hay*, y *avoir*, *there-to-be* y *Ubu-ntu* se presentan como “equivalentes homeomórficos” (R. Panikkar) fundacionales para un diálogo filosófico intercultural -en el orden ontológico-, con los que puede interpretarse, de manera geo-culturalmente situada, la verdad del ser en relación con la circunstancialidad del ser-con otro, esto es, del hombre como partícipe de un *nosotros* que interroga su propio ser históricamente; la inter-dependencia de significado entre el “nosotros-estamos” latinoamericano y el Ubuntu africano, en tanto *umuntu*, *nigumuntu*, *nagamuntu* (una persona es -ella misma- persona, por las demás), acaece por la eticidad de la sapiencialidad con la que el “umuntu” aprende el ser, fundida por la comunión práxico-lógica entre Verdad y Justicia, esto es, por Ma’at.

La fraternidad africana se funda en la metafísica del “Ntu” como “ahí del ser”, pero sobre todo, en la comunión del “umuntu” que está/es por el otro (metafísica de la alteridad) y experiencia la fuerza que él mismo es, por la praxis ética de la justicia como vía hacia la manifestación de la verdad del ser que, como Isis, se desoculta tras el velo.

La Carta de Manden o Manden Kalikan

El Imperio de Mali es contemporáneo al período histórico medieval europeo, pues su datación abarca los años 1222-1546, habiendo sido fundado por el *Mansa Sundiata Keita*. Más, dos textos de tradición oral Mandingo disputan la condición de haber sido acta fundacional del imperio. Estos son la *Carta de Mande*

(Cissé, 2003) y *La Carta Kurukan o Constitución del Imperio de Malí* (Kouyaté 2006).

En *Sunyata: o la epopeya mandinga* (Niane, 1960) se hace mención a las "doce provincias" de la "primitiva Mandé" y se evoca una reunión que tenía lugar en el siglo XIII "Kouroukan-Fougan". En este sentido, Sundiata habría proclamado la "Constitución" del nuevo estado, la cual no figura en Niane.

Treinta años después, un texto de Cissé (1991) se presenta como el acta de nacimiento de Malí, proclamada por Sundiata. La tradición de los cazadores es retomada por sus descendientes en el año 1965, y maestros de iniciación de Kinègouè aconsejan al calígrafo-plástico Aboubakar Fofana acercarse al sabio Fadjimba Kanté, jefe de los herreros de Téguè-Kòrò y de la "cofradía de los cazadores" de Kangaba, localidad situada a cien kilómetros al sur de Bamako.

Al preguntársele cuál había sido la obra más relevante de la hermandad de los cazadores a través del tiempo, Fadjimba Kante respondió: « La abolición de la esclavitud » (Cissé, 2003: 6-7) y, luego, el patriarca recitó el poema « Manden Kalikan » (kali "juramento" kan "palabra"), texto que Cissé publica en 1991 como *Charte du Manden nouveau*.

En marzo de 1998, CELHTO (Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques par Tradition Orale) e Intermedia Consultores (IC), representantes de la Cooperación Suiza para el Desarrollo y la Agencia Intergubernamental de la Francofonía (AIF), organizan un taller en Kankan (Guinea). El objetivo consistía en recolectar y

estudiar -en orden a preservar electrónicamente-, elementos propios de la tradición oral africana. Así es que, finalizada la investigación, se anuncia la reconstrucción de la Carta Kouroukan-Fuga (Taller 1998), a la que también se sitúa como acta fundacional de Malí, bajo el auspicio de los representantes Mandé primitivos. La sorpresa es tal que el director de la IC, en el taller, dijo: "El seminario Kankan [...] había logrado resultados más allá de todas las expectativas"²⁴

Dos años más tarde, Cissé publica un texto en mandinga, *Manden Kalikan. Texto original de la Carta Mande*²⁵, seguido de su traducción al francés. Así también, en 2006 Atelier publica una edición en bilingüe mandinga-francés, pero con un nombre diferente de autor, Siriman Kouyaté, y también un título diferente, *La Carta de Kurukan Fuga. Constitución del Imperio de Malí* (Kouyaté 2006), el cual no guarda relación con el título mandinga *Kurukan fuga Gbara sariyalu*. Luego, con un comentario breve de Siriman Kouyaté, fue re-publicada la versión inglesa de la carta por Mangone Niang, Director de CELTHO/UA²⁶ (Niamey), como anexo para los trabajos que se realizarían en el "Foro Intergeneracional para la Gobernabilidad en África Occidental ", en Burkina Faso, desde el 26 hasta 28 junio de 2006.

²⁴Faye, M. (2004). Contexte et justification. En: CELTHO, *La Charte de Kurukan Fuga: Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Conakry, SAEC et Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 73-77.

²⁵ Cissé, Y. T., *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*. Paris, Albain Michel, 2003.

²⁶CELTHO., *La Charte de Kurukan Fuga: Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Conakry, SAEC, et Paris, L'Harmattan, 2008.

Niang describe que la carta fue reconstruida a través de los aportes de diez autoridades, añadiendo en su introducción que el texto original en malinké se halla disponible en el banco de datos digital ARTO. Los diez fuentes fueron: Siaka Kouyaté, Niagassola, Siguiri (Guinea), Lamine Kouyaté, Loïla, Mandiana (Guinea), Damissa Sékou Diabaté, Siguiri (Guinea), Koulako Touré, Faranah (Guinea), Mamady Kante dit Konkoba, Dinguiraye (Guinea), Viejo Koita, Kérouané (Guinea), Sekouba Condé, Dabola (Guinea), E. Oumar Camara, Kankan (Guinea), Abdoulaye Kanouté, Tambakounda (Senegal), Siriman Kouyaté, Niagassola, Siguiri (Guinea).

La estructura de la reconstrucción puede entenderse a partir de 44 decretos, divididos en 4 partes referidas a la organización social (1-30), a los derechos de propiedad (31-36), a la protección del medio ambiente (37-39) y a las responsabilidades personales (40-44).

La carta fue declarada como *Patrimonio Inmaterial de la Humanidad* por UNESCO en el año 2009. En el expediente de candidatura se describe que la proclamación se escribiera en forma de poema, con un preámbulo y siete capítulos encabezados por los siguientes títulos: 1. Mutua comprensión y paz social entre los diversos grupos culturales y étnicos 2. Santidad de la vida humana y prohibición de la tortura física y mental 3. Educación familiar para promover el respeto a los padres, el cuidado de los miembros de la familia y la crianza de los niños. 4. La integridad de la patria

y la protección de la persona humana. 5. Seguridad alimentaria 6. Abolición de la esclavitud 7. Libertad de expresión y de empresa.

En orden a interpretar la filosofía Ubu-ntu, trataremos con el *Mandé Kalikan*, recitado por Fadjimba Kanté. La carta proclamada por Sundiata en 1222, fue llamada primero *Donsolu Kalikan* o “Juramento de los cazadores”; luego *Dunya makilikan* o “Conminación al mundo”, y finalmente, fue declarada en Dakadjalan, primera capital del imperio del Mali, bajo el nombre de *Manden Kalikan*, a saber, “el Juramento del Mandé”.

1. Los cazadores declaran: toda vida humana es una vida.
Es cierto que una vida llega a la existencia antes que otra,
pero una vida no es más 'antigua', más respetable que otra,
igual que una vida no es superior a otra.

La primera declaración de los cazadores señala la primacía de la vida en su dignidad; ello la diferencia respecto de la *Carta Magna* inglesa (1215), que había sido proclamada siete años atrás, y en la que se legisla sobre la política eclesiástica, de títulos y herencias, etc.

En *Manden Kalikan* la vida se manifiesta como primera en el orden de la legislación de las tribus mandinka unificadas, revelando, a su vez, que a diferencia de euroamérica, donde el sistema de estratificación es vertical, el sistema de castas en África es horizontal, pues “al no existir clases sociales, esta se ordena esencialmente en generaciones coetáneas, en castas o cofradías. En el primer escalón de dicha ordenación, el de las generaciones

coetáneas, se puede distinguir o separar todas las edades que van desde la pubertad pasando por la adolescencia, la juventud, la madurez, hasta llegar a la senectud o la vejez. En ese transcurso tiene lugar el despliegue de la anunciada escala gradual e intrínseca de relaciones entre sus individuos y sus grupos iguales o de iguales, que unen por naturaleza una familia a otra, una tribu a otra y una etnia o cultura a otra etnia o cultura”²⁷.

La horizontalidad de la estructura de organización africana, como lo narra Anta Diop, debe concebirse como una secuencia histórica ininterrumpida. En este sentido, las instrucciones de Onchsheshonqy, en Kemet, enseñaban que: “pueda el hermano mayor del pueblo ser el único mandatario que lo represente (de donde cabe deducir ... que el pueblo elige un mandatario para que lo dirija; ojalá el más abnegado de los hermanos de una familia pueda ser el único que haga las veces de hermano mayor para ella (por consiguiente, es costumbre que la familia se integre en una especie de solidaridad); pueda el hijo del dueño ser el único en ser dueño (lo que indica el respeto a la autoridad, con una tendencia al carácter hereditario de ésta)”²⁸. Para verificar esta idea, también Onchsheshonqy aconseja “Durante la noche no hay hijos de faraón”²⁹.

El horizonte de estratificación africano es eminentemente confrático, de modo que la hermandad filial se transfigure y

²⁷Nkogo Ondó, E., El legado de la filosofía social del Imperio Mandingo, *FAIA*, VOL. III. AÑO 2014. N° VII. p. 3

²⁸Pirenne, J., Op. Cit, p. 345

²⁹Ibíd.

extienda al plano de la hermandad social, en la que “una vida no es superior a otra vida”.

2. Los cazadores declaran: siendo toda vida una vida,
cualquier daño que se le cause exige reparación.
En consecuencia, que nadie ataque gratuitamente a su vecino,
que nadie cause daño a su prójimo,
que nadie martirice a su semejante.

La lógica de la segunda declaración se ordena al saber práctico o sapiencial del hombre africano, esto es, al ejercicio de la Ma'at como forma de conocer la Verdad-Justicia. Ello se revela en el principio de reparación del daño ocasionado que supone la dualidad entre fuerzas activas y reactivas: “Anaximandro explica el constante intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es “injusticia”; acontece, entonces, una reacción mediante la inflicción del castigo, que restaura la igualdad -algo más que la igualdad, puesto que el infractor se ve también privado de parte de su sustancia original (que se la da a la víctima), además de la suya propia, lo que a su vez (podría decirse) conduce a *κοῦρος*, al hartazgo por parte de la primera víctima, que, entonces, comete injusticia contra el agresor inicial”³⁰.

Esta ciclicidad dada por la lucha entre fuerzas contrarias, fue el modo de antropomorfización jurídica de un fenómeno natural

³⁰Kirk & Raven., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1987, p. 173

como la sucesión de las estaciones y que, en Egipto, por ejemplo, tiene en Osiris y en Seth a dos hermanos en pugna: el primer hijo de Geb (tierra) y Nut (cielo), Osiris, recibe de su padre Nut el poder de reinar sobre Egipto. Osiris se hizo cargo de la realeza, casándose con su hermana Isis. Bajo su autoridad, persuade a los egipcios de abandonar el canibalismo a través de la agricultura y enmarca un código legal justo.

Pero, el poder de Osiris despertó los celos de su hermano Seth, cuya esposa, Neftis, había concebido además un hijo de Osiris -Anubis con cabeza de chacal. Es así que Seth celebra un banquete e invita a su hermano. Después de la celebración, presenta un hermoso cofre, afirmando que pertenecería a la persona que entrara en él de manera perfecta. Tras el intento de todos los invitados -72 conspiradores-, y al ingresar Osiris, los cómplices de Seth cierran la tapa y la sellan con plomo, sofocando al rey y arrojando el cofre al Nilo.

Al conocer la noticia sobre la muerte de su hermano/esposo, Isis viaja a lo largo del Nilo, con el más profundo dolor, buscando el cofre. En el viaje se encuentra con Anubis, que había sido abandonada por Neftis, y decide entonces cuidarlo y educarlo. Tras una larga travesía, Isis conoce que el cofre había navegado hacia Fenicia, donde un tamarisco lo había envuelto dentro de su tronco.

Ya con el cofre y de regreso a Egipto, Seth furioso descubre el cuerpo y en su rabia lo corta en 14 pedazos que esparce por todo el Kemet. Isis los reunirá hasta reconstruir con su aliento vital

(*Ankh*) el cuerpo de Osiris, y pese a no haber hallado el miembro viril de su esposo, logra concebir de él (espiritualmente) a Horus.

El niño fue mordido por bestias, picado por un escorpión y padeció también dolores intensos durante toda su infancia, aunque la magia de su madre logró salvarlo. A menudo, Osiris se le aparecería al joven Horus para instruirlo en las artes de la guerra, en preparación para la próxima batalla con Seth.

Bajo el reinado del criminal, Egipto se había convertido en una tierra reseca y estéril, y muchos de los seguidores de Seth desertaron en favor de Horus. Dos son las versiones más relevantes sobre el triunfo de Horus. La primera habla sobre una batalla final en la que los contendientes luchan furiosamente durante tres días y noches en un combate cuerpo a cuerpo. La segunda indica que fue la Enéada la que juzgó -encabezada por el antiguo padre Nut-, quién debiera heredar el trono de Egipto.

No obstante, ambas tradiciones comparten la siguiente nota, no menos que significativa: utilizando sus poderes de persuasión, Seth obtiene el perdón de Isis, quien lo deja en libertad, hecho ante el cual Horus enfurece, decapitando a su madre. Más tarde, Thoth reemplaza la cabeza de Isis con el de la vaca-diosa Hathor, resucitándola.

Si, en palabras de Enrique del Percio, “en el origen de la ciudad está el fraticidio”³¹, ello vale también para África, cuya

³¹Del Percio, E., Fraternidad y realismo político. Conferencia inaugural del Ciclo Lectivo 2011 - Facultades de Filosofía y Teología. Colegio Máximo San José de San Miguel. Disponible en línea (24/04/2015): <http://www.pidesoneuba.com/sites/default/files/Fraternidad-y-Realismo->

orientación ontológica primaria fue Egipto -así como para Occidente lo fuera la cultura greco-hebraica-. Más, tratándose de un sistema de organización cofrático, el asesinato de un hermano resulta simbólico en cuanto referencia la posibilidad de extensión del crimen en el orden macro-estructural; por ello, “siendo toda vida una vida, cualquier daño que se le cause exige reparación”.

La lectura filosófica del mito de Isis y Osiris, en cuanto espacio simbólico en el que participará la mayoría de las cosmogonías africanas, estructurando así un modelo cofrático y horizontal de castas, puede insertarse en el marco de interpretación que hiciera Plutarco, para quien Isis representa el extenso cuerpo de la tierra kemética, regada por el padre Nilo/Osiris -que baja y sube cada año (nace y muere), mientras ella siempre permanece: llora (se seca) cuando el río decrece, pero en ella es sin embargo depositada la semilla (Horus) de su marido muerto, conservándola hasta la nueva riada; Isis es mediadora entre el padre muerto y el hijo renacido: “And thus among the Egyptians such men say that Osiris is the Nile consorting with the Earth, which is Isis, and that the sea is Typhon into which the Nile discharges its waters and is lost to view and dissipated, save for that part which the earth takes up and absorbs and thereby becomes fertilized” (Plut. De Iside, 32).

Isis se presenta, en este sentido, como el signo de receptividad universal del cosmos, pues es generatriz que produce la esencia del germen divino que adviene con la humedad, a decir

verdad, con las aguas, en cuanto principio activo, originario y fecundante: “But the wiser of the priests call not only the Nile Osiris and the sea Typhon, but they simply give the name of Osiris to the whole source and faculty creative of moisture, believing this to be the cause of generation and the substance of life-producing seed; and the name of Typhon they give to all that is dry, fiery, and arid, in general, and antagonistic to moisture” (Plut. De Iside 33).

Isis se muestra, empero, como mediadora en la tensión primordial entre las aguas (Osiris/Nilo) y el fuego (Seth/Tifón), en una estabilidad/inestable que no le permite la aniquilación de ninguna de las dos fuerzas-sustancias: “When Isis recovered Osiris and was watching Horus grow up as he was being made strong by the exhalations and mists and clouds, Typhon was vanquished but not annihilated; for the goddess who holds sway over the Earth would not permit the complete annihilation of the nature opposed to moisture, but relaxed and moderated it, being desirous that its tempering potency should persist, because it was not possible for a complete world to exist, if the fiery element left it and disappeared” (Plut. De Iside, 40). Es esta también la razón por la cual Isis perdona al asesino de su esposo, pues, ha de garantizar la existencia de ambas fuerzas (Ntu) -activo/reactivas-, como participantes constitutivas del orden (Ma`at).

La rivalidad dialéctica e irreconciliable de los principios (diferentes pero correlativos), hacen de Isis una mediadora universal, tal como sucede con Mitra: “The great majority and the wisest of men hold this opinion: they believe that there are two

gods, rivals as it were, the one the Artificer of good and the other of evil. There are also those who call the better one a god and the other a daemon, as, for example, Zoroaster the sage, who, they record, lived five thousand years before the time of the Trojan War. He called the one Oromazes and the other Areimanius; and he further declared that among all the things perceptible to the senses, Oromazes may best be compared to light, and Areimanius, conversely, to darkness and ignorance, and midway between the two is Mithras; for this reason the Persians give to Mithras the name, of ‘Mediator.’” (Plut. De Iside, 47).

En tanto conjunción de opuestos, Isis será presentada por la tradición gnóstica como santa y prostituta: busca la sabiduría del dios bueno y se vincula, sincrónicamente, con las fuerzas reactivas de Seth. Pero, finalmente:

Isis is, in fact, the female principle of Nature, and is receptive of every form of generation, in accord with which she is called by Plato the gentle nurse and the all-receptive, and by most people has been called by countless names, since, because of the force of Reason, she turns herself to this thing or that and is receptive of all manner of shapes and forms. She has an innate love for the first and most dominant of all things, which is identical with the good, and this she yearns for and pursues; but the portion which comes from evil she tries to avoid and to reject, for she serves them both as a place and means of growth, but inclines always towards the better and offers to it opportunity to create from her and to impregnate her with effluxes and likenesses in which she rejoices and is glad that she is made pregnant and teeming with these creations. For creation is the image of being in matter, and the thing created is a picture of reality (Plut. De Iside, 53)

Plutarco identifica a Osiris con la suprema Idea (en sí) de Bien, mientras que, en su búsqueda, Isis (principio femenino y ejemplo de la naturaleza humana caída) recibe a Horus como efecto de generación que acontece por su intento de elevación amorosa hacia Dios, y que no se pierde en los brazos de Tifón.

Mientras Horus se convierte en rey de los hombres, Osiris se transforma en Señor de los Muertos que ajusticia las almas, en la ceremonia de confesión negativa donde el corazón era sopesado contra la pluma de avestruz, símbolo de Ma'at.

This idea at the present time the priests intimate with great circumspection in acquitting themselves of this religious secret and in trying to conceal it : that this god Osiris is the ruler and king of the dead, nor is he any other than the god that among the Greeks is called Hades and Pluto. But since it is not understood in what manner this is true, it greatly disturbs the majority of people who suspect that the holy and sacred Osiris truly dwells in the earth and beneath the earth, where are hidden away the bodies of those that are believed to have reached their end. But he himself is far removed from the earth, uncontaminated and unpolluted and pure from all matter that is subject to destruction and death; but for the souls of men here, which are compassed about by bodies and emotions, there is no association with this god except in so far as they may attain to a dim vision of his presence by means of the apperception which philosophy affords. But when these souls are set free and migrate into the realm of the invisible and the unseen, the dispassionate and the pure, then this god becomes their leader and king, since it is on him that they are bound to be dependent in their insatiate contemplation and yearning for that beauty which is for men unutterable and indescribable. With this beauty Isis, as the ancient story declares, is for ever enamored and pursues it and consorts with it and filis our

earth here with all things fair and good that partake of generation. This which I have thus far set forth comprises that account which is most befitting the gods. (Plut. De Iside 78)

La complejidad del relato egipcio narra también la *situacionalidad* de un sistema confrático donde la hermandad se encuentra en continuo conflicto, a efectos de la mediación simbólica de una *terceridad*: 1. Nut, primer padre, suscita los celos en Seth por la entrega del reino a Osiris. 2. Isis, hermana/esposa (prostituta y santa) que acoge la tensión dialéctica entre ambas fuerzas y 3. Horus, hijo, que hace justicia por el Padre.

El sitio puro de la fraternidad se da en el segundo momento, es decir, el que no pertenece ni al estadio mítico que corresponde a la fundación del reino ni a la escatología del Dios ascendido-, sino al presente histórico (eternidad cíclica) y por la mediación simbólica de Isis que acoge a las fuerzas contrarias pero correlativas.

El par Osiris-Seth irrumpe-errumpe en Isis, esto es, que se presentan como el modo de manifestación del ser en el ente, del “ubu” en el “ntu”, constituyendo así, los cuatro hermanos (junto a Neftis), el Ubuntu como tetralogía relacional de las fuerzas en tensión; de esta suerte, la tierra -como espacio cósmico/simbólico-, es la mediadora donde “tiene lugar” (*hay*, en su sentido etimológico primario) o “se da” la dialéctica que acontece por la comisión de un acto de injusticia, pero que se inserta en un proceso

dialéctico mayor, con 1. El reinado de Osiris 2. Asesinato a manos de Seth 3. Transfiguración de Osiris en Horus y ascensión.

La tetralogía de elementos (ínsita al pensamiento de Empédocles), señala a su vez la posición de los cuatro horizontes y la sucesión misma de las estaciones, en tanto cosmogénesis y teodramática orientada a postular la práctica de la justicia como vía de ascenso y liberación humana (idea de promesa); aconteciente en un tiempo actual, donde el padre Nut no concursa, la fratría tiene en el descuartizamiento de Osiris y en la re-construcción que Isis hiciera del cuerpo, la casuística que ordena la constitución del acuerdo comunitario en torno al bien como principio rector; el mismo proceso de re-unión del cuerpo, implica un acto cotidiano de justicia, en cuanto ésta se entiende como *Fug*, a saber, juntura: en cada sitio donde Isis encontraba un trozo de Osiris se erigía un santuario. Así, en Abyidos estaba su cabeza, y éste fue el gran templo de peregrinación. En Busiris estaba la columna vertebral (identificada con el pilar dyed); el hombro izquierdo había sido hallado en Letópolis y Horus resguardaba la reliquia sagrada. Fue venerado en Canopo a través de una jarra con forma de cabeza humana; también en Filé y en la isla de Biggeh. Situado al oeste de Filé, sobre una tumba del dios, Isis derramaba cada diez días libaciones de leche.

La construcción del espacio cósmico conforme a la figura del cuerpo humano es análoga al modelo con el que la filosofía de la cultura Dogón pensó en su cosmología, pues “la estructura del universo ha sido reproducida por la estructura del cuerpo humano;

a su vez, el ser humano le ha plasmado en su obra de alfarería, en la construcción de su casa, en su aldea; mediante esta estructura ha organizado su raza, su sociedad. Esta es, en fin, la estructura de todo el mundo tejido con un arte incomparable en la historia del conocer humano”³².

La re-unión de los trozos del hermano muerto, el acto de juntura, manifiesta la posibilidad de re-unificación de los nomos egipcios, de tal que la juntura cósmica del espacio bordea sus contornos de acuerdo a la figura humana.

3. Los cazadores declaran:
que todos velen por su prójimo,
que todos veneren a sus progenitores,
que todos eduquen a sus hijos como corresponde,
que todos 'mantengan', contribuyan a las necesidades
de los miembros de su familia.

4. Los cazadores declaran: que todos velen por el país de sus
padres,
por su país o su patria, 'faso',
hay que escuchar también y sobre todo a los hombres;
porque 'cualquier país, cualquier tierra que viera desaparecer
de su faz a los hombres
caería pronto en la devastación'.

Isis recoge las fuerzas en tensión, más hace justicia -como mediadora simbólica-, con la re-construcción del cuerpo. En otro sentido, el Ubuntu emerge -no coercitivamente-, por efecto de la mediación simbólica de la justicia como práctica que humaniza el espacio cósmico, reproduciendo en él la estructura del cuerpo de

³²Nkogo Ondó, E., Op. Cit., p. 135

Osiris; dicha identificación, entre la tetralogía de elementos y la figura humana, amerita considerar la íntima relación que desoculta la nomenclatura bantú “umu-ntu”, con la que Mogabe Ramose describe al Da-sein.

Es claro, en este caso, el modo en que el ser se manifiesta como fuerza (ubu-ntu), irrumpiendo-errumpiendo en Isis, a través de la tensión dialéctica; más, la mediación simbólica que la tierra opera, acontece en tanto juntura que re-une aquello que la fuerza reactiva (Seth) dispersa. La humanización del espacio supone que, con la práctica de Ma’at, los hombres mismos sean quienes avizoren situarse en medio de la lucha continua que las fuerzas activas y reactivas desatan sobre la tierra: no hay para el hombre otra posibilidad más que estar-en-el-ubu-ntu, habitándolo con la praxis de la justicia (Ma’at) y orientados al bien. Por ello, “que nadie ataque gratuitamente a su vecino, que nadie cause daño a su prójimo, que nadie martirice a su semejante” y “que todos velen por el otro”, pues, practicar la Ma’at indica un camino de ascenso al Dios-Uno.

No obstante, la sucesión de las estaciones, así como los estadios de justicia-injusticia, reservan en la tierra su ciclicidad recursiva, haciendo que la justicia, la juntura misma de los trozos de Osiris, no sea más que inestable en el equilibrio circular que condiciona la sapiencialidad moral del africano al conocimiento de un sistema de penas y retribuciones por las injusticias cometidas, que sólo encuentra su fin en la escatología del dios transfigurado.

La fratría, en constante conflicto, practica la Ma`at en la tierra, más el advenimiento de la justicia universal y definitiva, es decir, la reparación por el daño ocasionado en el orden cósmico, requiere de un acto divino que implique la conversión de Osiris en dios padre de los muertos que juzgue el destino de las almas.

Es Horus quien honra a Osiris, lo cual señala cómo la justicia del “ubu-ntu” re-unido se consume por la restitución de la ley del padre muerto, cuyo gobierno es ahora metafísico: la justicia absoluta es recibida sólo en el más allá, pues, en el círculo tetradramático del presente recursivo y circular, la mediación simbólica de la tierra como espacio de acogida de las fuerzas contrarias y correlativas, supone que los hombres practiquen la Ma`at en orden a aspirar al reino, pero éste sólo atisba posible su realización más allá de la muerte, cuanto la tierra sólo puede ser un anticipo que participa analógicamente de lo eterno.

Practicar la Ma`at en tanto habitar el ubu-ntu, hace mención a la relacionalidad ético-metafísica por la que que:

5. Los cazadores declaran:

el hambre no es una buena cosa,

la esclavitud tampoco lo es;

son las peores calamidades que pueden suceder
en este bajo mundo.

En tanto conservemos el carcaj y el arco, el hambre no matará a
nadie más en Manden,

si por azar el hambre volviera a asolarnos;

la guerra no destruirá nunca más poblados

para conseguir en ellos esclavos;

es decir, nadie colocará a partir de ahora el freno en la boca de

su semejante para llevarlo a la venta;
nadie será tampoco azotado, mucho menos ejecutado,
porque sea hijo de esclavo.

6. Los cazadores declaran:
el espíritu de la esclavitud se ha apagado desde el día de hoy,
'de un muro al otro', de una frontera a la otra de Manden;
la razzia se ha desterrado desde hoy en Manden;
las tormentas nacidas de estos horrores han acabado desde
hoy en Manden.

¡Qué prueba la del tormento!
Sobre todo cuando el oprimido no puede recurrir a nadie.
al esclavo no se le tiene consideración, en ninguna parte del
mundo.
Las gentes de antes nos dicen: “El hombre como individuo
hecho de huesos y de carne, de médula y de nervios,
de piel recubierta de pelos y de cabellos,
se nutre de alimentos y de bebidas;
pero su 'alma', su espíritu vive de tres cosas:
ver lo que quiere ver,
decir lo que quiere decir,
hacer lo que quiere hacer.
Si carece de una sola de estas cosas,
sufrirá y con seguridad se marchitará”.

7. En consecuencia, los cazadores declaran:
a partir de ahora, todos son dueños de su persona,
a partir de ahora, cada uno es libre de sus actos,
cada uno dispone de los frutos de su trabajo.
Éste es el juramento de Manden, que todo el mundo lo oiga.

Fraternidad africana y conflicto

La confraternidad africana es filogenéticamente conflictiva,
por la teodramática que supone la disputa ontológica entre dos
fuerzas, y que son acogidas por la fuerza activa de la tierra como

“mediator” universal; tetralogía de fuerzas que revelan el modo de manifestación del “ubu” en el “ntu”, por la re-unión humanizadora que la práctica de la justicia realiza en el orden cósmico, a través de los hombres.

El “olvido del ser” se muestra, entonces, como el “olvido del ubu-ntu” en cuanto lógica comunicativa de la fratría en conflicto. Éste puede darse a partir de dos formas, a saber, el colonialismo o la secularización del sentido simbólico de “la justicia como medida de la tierra”, para advenir en su reverso, en rigor, “la tierra como medida de la justicia”.

La irrupción del colonialismo en África co-implica el advenimiento de un padre ajeno tanto a la cosmogénesis de Nut (supuesta la emergencia del mundo desde un espacio pre-cósmico de ser: *Nun*) como a la promesa escatológica de salvación: el padre blanco toma por la fuerza a la tierra -apropiándose de sus frutos-, pero, sobre todo, interrumpiendo la cotidiana re-unión de los trozos de Osiris.

La sustitución del orden telúrico por la ley verticalista del padre blanco, suprime la justicia y el perdón (por Osiris y a Seth), pero, superlativamente, obtura el sitio de Isis como mediadora en la fenomenalización del “ubu-ntu”; pues, habiendo la tierra sido ultrajada por el padrastro-colonizador, la ausencia de mediador lógico vislumbra:

a. *La asimilación de los hermanos a las leyes del colonizador*: en la clase del 18 de febrero de 1970 del seminario

“El reverso del psicoanálisis”, Lacan estudia a tres médicos de Togo (colonia francesa): “Yo no pude encontrar en sus análisis huellas de los usos y creencias tribales, que no habían olvidado, que conocían, pero desde el punto de vista de la etnografía... su inconsciente funcionaba según las buenas reglas del Edipo. Era el inconsciente que se les había vendido al mismo tiempo que las leyes de la colonización, forma exótica, regresiva del discurso del Amo, aspecto del capitalismo que se llamó imperialismo. En nombre de la ciencia se les había expropiado su infancia”. De aquí que los hermanos colonizados aceptaran inconscientemente el discurso del padre blanco *-a fuer de* una colonización pedagógica a través de la institucionalización de estrategias de normalización, medicalización o consumo-, alienándose con respecto a la posibilidad de resistencia y lucha en contra de la sustitución o negación de su propia identidad o tierra.

En 1822 la Sociedad Americana de Colonización determinó a Liberia como el sitio adonde enviar a los esclavos afrodescendientes liberados, colonia que por tensiones con el Reino Unido y Francia, el 26 de julio de 1847 declara su independencia. Los colonos no se inculturaron en el marco de las costumbres africanas de las que procedían, pues en Liberia se llamaban a sí mismos “americanos”, utilizando una bandera similar a la estadounidense y considerando como inferiores a los africanos nativos.

b. *Un sistema de fidelidades y/o traiciones*, por el que unos utilizan al padre en contra de los otros (siendo, a su vez, tutelados

por la ley del colono): Ello aconteció, por ejemplo, con el sistema de dominación aristocrático-colonialista establecido, primero, entre tutsis y alemanes (1914-1916), y luego, entre tutsis y belgas, cuyo efecto suponía la opresión contra los hutus; la invitación soviética a tutsis de abandonar la colonización y declarar la independencia, obtiene la reacción del catolicismo que se apoya en el Partido del Movimiento por la Emancipación Hutu, dirigido por Grégoire Kayibanda. Con la muerte súbita del rey tutsi Mutara III, en 1959-60, el triunfo de los hutus desencadena la primera reacción en contra del sistema de dominación tutsi: los oprimidos se transformaban ahora en opresores. Hacia 1962 Bélgica declara la independencia del estado rwandés, dejando como legado una estructura de Apartheid por la que la antigua aristocracia opresora era perseguida ahora por el nuevo gobierno de la mayoría hutu.

El genocidio ruwandés de 1994 se dio en el marco de este sistema de fidelidades y traiciones históricas, llevado a cabo por las conveniencias políticas de un grupo étnico con el colonizador. En 1990, tras la Cumbre de La Baule, Habyarimana acuerda la ayuda militar de Mitterrand, en contra del FPR que comandaría Paul Kagame, a quien se acusaría luego de asesinar, el 6 de abril de 1994, al Presidente de Ruanda, Juvénal Habyarimana y al Presidente de Burundi, Cyprien Ntaryamira, circunstancia que abriría las condiciones de posibilidad para la consumación del genocidio en el que aproximadamente 800 mil tutsis fueron asesinados.

c. *La lucha confrática en contra del padre blanco*, con el fin de recuperar la tierra propia: Durante la colonización belga del Congo, desde 1885, compañías vinculadas con la explotación de recursos minerales, como la Unión Minera del Alto Katanga, utilizó a mercenarios a fin de someter a la población local, pese a que miembros de la tribu baluba se resistiera y muchos activistas fueran asesinados.

Hacia 1893 y en la fase inicial de la Guerra ítalo-etíope, las etnias tigray y amárica acuden en apoyo del emperador Menelik II, alcanzando la victoria en contra del estado europeo, tras la Batalla de Adua.

d. *El exterminio que hiciera el padre blanco de la fratria negra*: el primer genocidio del siglo XX reconocido es el ocurrido en la actual Namibia, en la que se realizó la matanza de aproximadamente el 50% de la población de hereros y namaquas, desde 1904 hasta 1907. A ello ha de señalarse también la empresa de Leopoldo II en el Congo, y las decenas de modelos de genocidios industriales perpetrados por europeos en África, ya sea desde el sistema de esclavitud moderno, hasta las guerras bacteriológicas que suponen, en el siglo XXI, la emergencia de la medicalización como estrategia de sometimiento.

e. *La secularización del sentido simbólico de “la justicia como medida de la tierra”*, sustituido por su reverso, “la tierra como medida de la justicia” implica un vaciamiento del significante, o bien, pérdida del sentido de religación telúrica, esto es, de la justicia como praxis ética que humaniza el espacio y re-

une a los hermanos en el Ubuntu y luego en Dios, para transformar a la tierra en recurso cuyo poder es así la medida de la justicia con la que se trata-con los otros; en este caso, la cofradía o fuerzas en tensión conciben la lucha por la tierra como un acto de justicia: ello se manifiesta en los conflictos fronterizos entre Chad-Sudán, Somalia-Somalilandia, Etiopía-Eritrea, Malí-Níger, etc.

Cada una de las formas en que se revela el “olvido del ser”, amerita verificar que la ruptura de la relación dialéctica entre las fuerzas africanas, por el ultraje de la tierra (mediadora simbólica), es consecuente con una disgregación del Ubuntu que no lleva más que a una situación de injusticia en la que, por lo general, la muerte del otro resuelve el conflicto.

Asimismo, la des-humanización del espacio cósmico es correlativa al modo en que la fuerza se manifiesta en el “umuntu”, de tal que el olvido supone una caída del Da-sein, que deviene así en “cosa”: la “cosa” es aquella a la que el ser no se le revela, distinguiéndose, en este sentido, del ente. Por tanto, la cosa es lo otro que el ser-ente, a decir verdad, lo otro que el ubu-ntu: “La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la aniquilación de la cosa como cosa”³³.

Es de esta manera que el “olvido del ser”, bajo las formas vistas, transfigura las fuerzas dialécticas en cosas, y ello vale para

³³ Heidegger, M., *La cosa*, Traducción de Eustaquio Barjau. En: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

comprender una de los mecanismos de cosificación más recurrentes del sistema de esclavitud colonialista, orientado a hacer de la vida una cosa apta para el intercambio comercial, como lo ha estructurado la *metaphysica specialis*. El ejemplo del caso es Karl Hagenbeck, un comerciante alemán que en 1874 capturó a pobladores de Samoa y Saamis para realizar exhibiciones en “zoológicos humanos” de Europa, y que presentaban a las “cosas” como animales salvajes, logrando exitosas empresas con un promedio de entre 200.000 y 300.000 visitantes en cada exhibición.

La intervención de la *terceridad blanca* sustituye a la tierra-justicia como mediador simbólico en la coincidencia de opuestos, más supone también la desarticulación de la identidad africana entre corazón, lenguaje y ser, esto es, del advenimiento a la existencia de los seres en estado de latencia a partir de la palabra, interrumpiendo así el modo de manifestación del ser en cuanto fuerza: “La tékhne irrumpe contra la díke, la cual, a su vez, entendida como juntura (Fug), dispone de toda tékhne”³⁴.

La *terceridad blanca* quiebra el acto de juntura estructural del ser operado por Ma`at a través de la praxis ética del hombre que humaniza el espacio; a decir verdad, la técnica como lógica o razón instrumental suprime la posibilidad de articular la Ma`at como logos de la sapiencialidad africana cuyo orden verdadero es el Ubu-ntu.

³⁴ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1966. (Introducción a la metafísica, traducción de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1972, tercera edición)., p. 123

Esta ruina trágica en la que cae el africano colonizado, coincide con la imposibilidad de retorno a su propia tierra, esto es, a habitar su identidad constituida a partir de los otros, pues, la *terceridad blanca* que es el colono, ha quebrado el ubuntu en cuanto comunidad de justicia en la que el ser es fuerza y la fuerza es ser.

El africano colonizado mal-está o no habita en-el-ubuntu, pues su palabra está obturada por la técnica del amo que cancela la inquisición que el umuntu mismo podría realizar de su propio ser.

Aún, dicha interrupción técnico-colonialista avizora posible confirmar la interrupción misma de la fraternidad histórica, cultural y psicológica con la que Cheikh Anta Diop describe la unidad africana.

La alienación del umuntu con respecto al ubuntu hace ver la enajenación que acaece por efecto de la separación tácita entre la *metafísica de la realidad* como sustrato de la *alteridad*, y viceversa: las injusticias perpetradas por la *terceridad blanca* quiebran la comunidad política como ámbito en el que el africano hace patente su ser-con los otros, pues la cosificación lo sustrae del lenguaje impidiendo toda interrogación histórica sobre su propio ser: “Los Congos son inferiores en inteligencia á muchas razas africanas pues á escepcion de una memoria bastante buena su necedad es completa: sus instintos, hábitos y costumbres se aprocsiman tanto al estado de animalidad que en algunas tribus tienen la estupidez de mirar á los monos como iguales á su raza.

Cuentan el tiempo por el número de luna y no tienen ninguna idea del arte de escribir”³⁵.

La des-humanización colonialista cosifica la tetralogía de fuerzas, pero, sobre todo, suprime toda mediación justa entre hermanos.

La justicia isíaca consistente en la re-construcción del cuerpo del hermano descuartizado, acontece en África por el perdón al hermano asesino y la conmemoración del acto como estructura de aprendizaje ético.

Empero, en el tiempo cíclico, la justicia no es definitiva, del mismo modo que el perdón tampoco lo es, por lo que la estabilidad del ubu-ntu está subsumida a la orientación ética de la fratría, esto es, a Isis-Ma`at como mediadora contingente de la dialéctica ontológica africana.

El colono forcluye el ubu-ntu alienando al umuntu con respecto a la posibilidad de hacer y ser morada del ser-fuerza en la palabra como mediadora en la relación práxico-lógica entre los hombres, cancelando así también el Kalikan (kali "juramento" kan "palabra"), esto es, el juramento por la palabra de los hermanos, en tanto *terceridad* fundacional con la cual establecer -de manera inestable-, la coincidencia de los opuestos.

Bibliografía

³⁵Olañeta, J., *Viaje por las costumbres, usos y trajes de África*, Palma de Mallorca, El Globo, 2004, p. 204

BILOLO, M., *Le createur et la creation dans la pensée memphite et amarnienne*. Kinshasa, Libreville-Munich, Publications Universitaires Africaines, 1988

Blecker, C.J, *Egyptian Festivals*. Leiden, EJ. Brill, 1967

CELTHO., *La Charte de Kurukan Fuga: Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, Conakry, SAEC, et Paris, L'Harmattan, 2008

CISSE, Y. T., *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*. Paris, Albain Michel, 2003

DEL PERCIO, E., Fraternidad y realismo político. Conferencia inaugural del Ciclo Lectivo 2011 - Facultades de Filosofía y Teología. Colegio Máximo San José de San Miguel. Disponible en línea (24/04/2015):
<http://www.pidesoneuba.com/sites/default/files/Fraternidad-y-Realismo-Pol%C3%ADtico.pdf>

FAYE, M. (2004). Contexte et justification. En: CELTHO, *La Charte de Kurukan Fuga: Aux sources d'une pensée politique en Afrique*. Conakry, SAEC et Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 73-77

GLANVILLE, S., *The instructions of Onchsheshonqy*, en: Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, II (Londres, 1955)., COL, 10, 25.

HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1966 (Introducción a la metafísica, traducción de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1972, tercera edición)., p. 123

HEIDEGGER, M., *La cosa*, Traducción de Eustaquio Barjau. En: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994
Kirk & Raven., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1987

LICHTHEIM, M., *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. OBO 120. Freiburg, Gottingen-verlag, 1992

NKOGO ONDÓ, E., El legado de la filosofía social del Imperio Mandingo, *FAIA*, VOL. III. AÑO 2014. N° VII.

NKOGO ONDÓ, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Barcelona, Ediciones Carena, 2001

Anta Diop, C, *The African origin of civilization*, New York, Lawrence Hill & Company, 1974

OBENGA, T., *A companion to African philosophy. Egypt: Ancient History of African Philosophy*, Malden, Blackwell Publishing, 2004

OLANETA, J., *Viaje por las costumbres, usos y trajes de África*, Palma de Mallorca, El Globo, 2004

PIRENNE, J., *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto.*, Barcelona, Editorial Éxito, 1963

PROTO GUTIERREZ, F., *Filosofía d ella Lógica I*, Buenos Aires, FAIA, 2015

RAMOSE, M., *African Philosophy trough Ubuntu*, Harare, Mont Books, 2002

SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Madrid, Editorial Guadalupe, 1990

TEMPELS, P., *Bantu Philosophy*, Paris, Presence African, 1968

TOBIN, V.A, Theological Principles of Egyptian Religion. *American University Studies*, Series VII, Theology and Religion. Volume 59. New York: Peter Lang Publishing, Inc, 1989